

A fuga de Babalu Lamborguini”: a análise do discurso sobre o racismo religioso e lgbtfobia a partir da educação antirracista em História da África no sistema prisional baiano¹

Franklim da Silva Peixinho²

RESUMO: A sociedade carcerária possui seus signos próprios que diferem no tempo e espaço de outras experiências políticas intracarcerária. Assim é o fenômeno jurídico emergente no espaço da prisão, em específico, da Colônia Penal de Simões Filho – CPSF - estado da Bahia, a qual apresenta um conjunto normativo apreensível a partir de uma relação estreita e contínua de interação. Este trabalho se estrutura no conjunto das pesquisas realizadas para elaboração de um produto paradigmático, intitulado “Histórias da Casa Verde: Cor, Cárcere e Liberdade”, para educação de jovens e adultos na prisão, apresentado ao Mestrado Profissional em História da África, Diáspora e Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, em que se estrutura uma novela literária de acordo com as vivências e histórias do cárcere e seus atores. Busca aquele paradigmático realizar uma abordagem histórica por meio de uma educação antirracista, mas que também dialogue com as temáticas relacionadas ao empoderamento feminino e o combate a lgbtfobia. Para tanto, o capítulo “A fuga de Babalu Lamborguini” versa sobre a história de uma travesti, custodiada na Penitenciária Lemos de Brito, filha de santo, que enfrenta conflitos relacionados à orientação sexual e de gênero, como também no que toca a sua liberdade religiosa. Assim, o presente artigo tem por objetivo geral analisar as percepções da população carcerária da CPSF (custodiados e agentes penitenciários) e estudantes de Direito em torno do racismo religioso e orientação sexual e de gênero, tendo em vista a necessária efetividade dos Direitos Humanos Fundamentais da população LGBT nas prisões, como também no que toca a liberdade religiosa face o assédio de denominações religiosas protestantes neopentecostais, utilizando a atividade pedagógica em História da África como promotor das discussões a partir da história da personagem Babalu.

PALAVRAS-CHAVES: Racismo religioso. LGBTFOBIA. Educação antirracista.

1. INTRODUÇÃO

Prisão, racismo religioso e Candomblé são os substantivos que orientam este breve trabalho, ancorado nos Direitos Fundamentais dos encarcerados do sistema prisional baiano, tendo por espaço de observação a Colônia Penal de

¹ Este artigo é um desdobramento das pesquisas feitas para o Relatório final de pesquisa apresentado ao Mestrado Profissional em História da África, Diáspora e Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

² Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidad do Museo Social Argentino e Mestre em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social e História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Recôncavo Baiano – UFRB, professor de Direitos Humanos e Antropologia Jurídica das Faculdade Maria Milza (Famam) e Faculdade Social Sulamericana (UNIFASS).

Simões Filho - CPSF, unidade prisional destinada a custodiar presos condenados ou que cumprem a pena privativa de liberdade no regime semi-aberto.

O racismo se faz presente na cor da cadeia, no *iter* processual das instâncias punitivas, que selecionam quem vai ser abordado, processado e condenado através da epiderme do indivíduo, como também diante da seletividade no tocante aos escassos direitos positivos ofertados às minorias políticas, como a educação, saúde e saneamento básico. Vale dizer, a concretização da igualdade material é negada ou ofertada escassamente, pois não basta somente a formal declaração de que todos são iguais em direitos e deveres (BARATTA, 2002).

Além desse aspecto as questões relacionadas, a orientação sexual é parcamente debatida e aplicada no sistema prisional baiano, a partir das observações e pesquisas realizadas para dois trabalhos na CPSF, sobre a cultura da droga e o seguinte acerca do ensino de História da África, da Diáspora e Povos Indígenas, ambos para apresentação aos programas de mestrado da Universidade Federal do Recôncavo³ da Bahia.

Nesse ponto, como professor de História, o cotidiano carcerário me provoca reflexões sobre temas ligados ao racismo, intolerância religiosa, etnocídio da população negra e ameríndia brasileira e lgbtfobia. Em um trabalho de Extensão Universitária com alunos do curso de Direito, no segundo semestre de 2017, o qual coordenava a visita técnica, fui abordado por um interno, que me solicitava uma ajuda, mas não do ponto de vista técnico-jurídico, mas de ordem espiritual, pois o mesmo ao perceber que usava conta verde, símbolo do Orixá Oxossi, se sentiu a vontade para fazer um pedido de forma velada, com uma voz em um tom baixo, como se estivesse cometendo um crime, para esconder ou não revelar a sua crença.

³ Um dos trabalhos a dissertação de mestrado intitulada “DROGAS E SOCIEDADE CARCERÁRIA NO SISTEMA PRISIONAL BAIANO: Um estudo das condições para implantação do programa de redução de danos a partir da análise da Colônia Penal de Simões Filho – Bahia”, juntamente com o Relatório apresentado ao Mestrado Profissional em História da África, Diáspora e Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, estudam as dinâmicas sócio-antropológicas da população carcerária da CPSF.

Aquele fato me fez pensar o porquê daquela postura tão “às alcovas” de um interno ao pedir um auxílio para a prática de um ritual de sua religião de matriz afro-brasileira. Decerto, a intolerância e o racismo religioso praticado por alguns visitantes evangélicos neopentecostais inibem a manifestação religiosa de adeptos do Candomblé e Umbanda nas prisões, pois há a difusão de idéias que afirmam a “demonização” das religiões de matriz africana, inclusive com pregações e materiais em forma de livro, tais como o exemplar “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?” de autoria do pastor Edir Macedo, que são distribuídos nos dias de culto religioso nas prisões do sistema penitenciário baiano.

Nesse sentido, o cárcere, como produto europeu, ressignifica em terras brasileiras as camadas dos racismos vividos intensamente pelos internos do sistema prisional baiano, e a educação é uma das ferramentas para o enfrentamento do racismo estrutural⁴.

Um dado a ser considerado, inicialmente, é o grande número de afrodescendentes encarcerados nas prisões baianas, porque “[...] Além de muitos presos jovens, a SEAP/BA possui um total de 82,33% de internos negros e pardos [...]” (PEIXINHO, 2014), o que por sua vez, deve ser observado como um dos diferenciais para a estruturação do ensino da História da África e Diáspora e dos Povos Indígenas, pois para além de um dado étnico, há outras leituras envoltas no racismo institucional das agências punitivas, na seletividade penal e racial do atores alcançados pelo Direito Penal e no genocídio real e simbólico de corpos negros na sociedade brasileira.

Assim, utilizando um dos capítulos do livro “Histórias da Casa Verde: Cor, Cárcere e Liberdade”, especificamente a seção intitulada “A fuga de Babalu Lamborghini”, traço alguma relações entre racismo religioso e lgbtfobia

⁴ Para Aguirre (2005): In fact, there is an extensive literature that shows that even under very severe prison regimes inmates have always been able to challenge, with varying degrees of success, the imposition of a rigid prison order; they do so either by manipulating the inevitable weaknesses in the administration of prisons or by creating their own, proactive forms of resistance and accommodation. In doing so they avoided some of the most inhumane aspects of prison life and decisively helped shape the world of the prison.

na figura ficcional de uma travesti, cuja história é utilizada para educação antirracista.

Buscou-se através da leitura sugerida do capítulo - “A fuga de Babalu Lamborghini” - por parte de alguns servidores da CPSF cotejar alguns discursos com o referencial teórico e legal.

2. “A FUGA DE BABALU LAMBORGHINI”

As temáticas exploradas no enredo que este artigo analisa inserem um debate sobre orientação sexual, racismo e a intolerância religiosa, encarnado na trajetória do personagem Babalu, uma travesti, adepta do Candomblé, inspirado nas reflexões feitas por Tedson Souza (2012, p. 77) em sua dissertação de mestrado⁵.

A personagem Babalu é filha de Obaluayê, se iniciou aos 18 anos no tráfico de drogas e depois passou a explorar o mercado da prostituição de travestis na cidade de Salvador. Babalu financiava cirurgias estéticas nas travestis que se prostituíam para pagar tais dívidas e os juros dos valores que foram emprestados para o procedimento cirúrgico, o que mantinha uma lucrativa relação de dependência das travestis com Babalu.

A personagem envolve-se em Portugal numa tentativa de assassinato contra uma travesti que lhe devia dinheiro, Jaque Pandora. Esta havia fugido com um companheiro conjugal por contas das dívidas contraídas com Babalu. Babalu é condenada no país lusitano e depois deportada para o resto do cumprimento da pena no Brasil.

Em solo brasileiro, após obter o livramento condicional, ao quebrar as regras do cumprimento da pena em liberdade, é presa novamente no período de carnaval. De volta à cadeia envolve-se em uma briga, e passar a ter

⁵ No capítulo “UM NEGÃO DESSE... VIADO!: RAÇA, GÊNERO, SEXUALIDADES E TENSÕES NA PEGAÇÃO DA ESTAÇÃO DA LAPA”, o mesmo discute as questões de racismo e homofobia de representantes parlamentares do movimento negro na câmara municipal de Salvador.

problemas espirituais. É auxiliada pelo agente penitenciário Diógenes e sua mãe, a lalorixá Jurema. Diógenes, filho de Oxossi, é um Ogan de Candomblé de Nação Angola.

Babalu passa a ter uma relação amorosa com Gonçalves, um preso que é casado. Posteriormente, após Gonçalves ser retirado do pátio pela segurança, por motivos supostamente de infração disciplinar, ela é surpreendida com a acusação de ter o estuprado.

O que se pretende é a discussão nos discentes internos do sistema prisional, como esta parte do paradidático é promover discussões sobre questões relacionadas à intolerância religiosa às manifestações de matriz africana, à orientação sexual, como também referência à cidadania, sobretudo, na passagem em que Babalu exige ser chamada pelo nome social.

3. LIBERDADE SEXUAL: UM DIREITO FUNDAMENTAL NA PRISÃO

A pena de prisão é uma das medidas punitivas de natureza penal com o condão de restringir a liberdade ambulatorial, direito fundamental de primeira dimensão, mas que em suas outras acepções não podem ser restringidas, sequer em situações excepcionais. Trata-se de uma das categorias dos Direitos Humanos Fundamentais que se caracteriza pela autoaplicabilidade, de modo que não requer nenhuma ação positiva estatal para que tenha efetividade, mas a sua eficácia, depende unicamente da abstenção do estatal, ou seja, ao estado lhe é defeso interferir no gozo dos Direitos Individuais, exceto nos caso previsto pelo constituinte originário, mas jamais frustrar a liberdade de pensamento, expressão religiosa, convicção política ou filosófica.

Os direitos da primeira geração são os direitos da liberdade, os primeiros a constarem do instrumento normativo constitucional, a saber, os direitos civis e políticos, que em grande parte correspondem, por um prisma histórico, àquela fase inaugural do constitucionalismo do Ocidente.

[...]

Os direitos de primeira geração ou os direitos de liberdade têm por titular o indivíduo, são oponíveis ao Estado, traduzem-se como faculdades ou atributos da pessoa que ostentam na subjetividade que é seu traço mais característico; enfim, são direitos de resistência ou de oposição perante o Estado (BONAVIDES, 2006, p. 563-564).

Esta assertiva parece clara, qual seja, basta ao estado se manter em seu status negativo para o gozo dos Direitos Humanos Fundamentais de primeira dimensão. Entretanto, além da universalidade, a própria inter-relação dos Direitos Humanos Fundamentais, implica que há uma íntima comunicação entre os Direitos Individuais e aqueles que necessitam de prestações positivas do Estado – saúde, educação, v.g. – pois o exercício de um direito fundamental de primeira dimensão depende também de prestações positivas estatais.

O espaço carcerário é um local onde mais se faz presente o Estado de Exceção contra os inimigos do sistema produtivo capitalista, aqueles contra os quais as regras de Direitos Fundamentais são relativizadas. O sentido da expressão Direito Penal do Inimigo nas ações das agências punitivas e se potencializa, sobretudo no processo de encarceramento. Nestes termos, ressocialização é somente uma promessa normativa que engloba prestações positivas – assistência material, religiosa e jurídica – com fito na reintegração do apenado, mas que escamoteia a verdadeira ilegitimidade do sistema punitivo, na medida em que este renuncia aos princípios constitucionais penais na práxis punitiva.

No espaço prisional baiano, no ano de 2014, 82,22% dos encarcerados na Bahia estavam em completa privação de liberdade, 61,77% são homens entre 18 a 29 anos de idade, e 82,33% são afrodescendentes. Um quadro de homens negros jovens em completa privação de liberdade, por crimes, em sua maioria, contra o patrimônio e entorpecentes, pois do conjunto global de tipos penais praticados pelos internos, roubo, furto e tráfico de drogas juntos correspondem a 74,54% (PEIXINHO, 2014). Criminologicamente há um componente racial no estado penal brasileiro, política criminal denunciada por Wacquant (2007) como práxis punitiva nos Estados Unidos, onde os encarcerados, tal como aqui no Brasil, são um novo grupo de improdutivos, os que não podem consumir na atual sociedade e atacam a propriedade privada.

O sistema penitenciário baiano é majoritariamente formado por presos do sexo masculino e afrodescendente, muito similar aos dados que se tem do século XIX, guardada a devida proporção acerca do quantitativo carcerário daquela época comparada aos atuais. As atividades de reintegração social do apenado é encampado pela Superintendência de Ressocialização Sustentável por meio de políticas públicas que envolvem capacitações para mercado de trabalho, oferta de educação nos espaços da prisão e a atividade das entidades religiosas, como a Pastoral Carcerária, igrejas evangélicas neopentecostais e nenhum registro de outras denominações, principalmente as de matriz africana.

Também no cárcere observa-se que temas relacionados a orientação sexual e de gênero possui teias de preconceitos e opressão aos internos que seja homossexuais, travestis e transgêneros, sem possui efetiva medida institucional que garanta o direitos fundamentais de tais minorias políticas, embora vige a Resolução conjunta nº 1, de 15 de abril de 2014, que estabelece pautas de políticas públicas para o atendimento a prerrogativas jurídicas de tais indivíduos, tais como o uso do nome social, a definição de acordo com a orientação sexual, direito a espaços específicos.

A orientação sexual que determina a capacidade interna de atração e de vinculação afetiva, assenta-se, nas pessoas 'em torno dos 4 ou 5 anos de idade' (COSTA, 1994). Nesta direção, Freud ressalta que os fenômenos da sexualidade surgem na tenra infância [...] (SILVA, JUNIOR, 2012, p. 65).

Em questionamentos aos servidores da Colônia Penal de Simões Filho sobre a distinção que se tinha entre lésbicas, travestis, gays, bissexuais, transexuais, alguns apresentavam um noção relativa sobre a dimensão real de cada categoria, *“... eu sei o que é gay, mas transexual e travestis pra mim é mesma coisa”*.

Não há a priori nenhum espaço de convivência na CPSF, que é um presídio masculino, para travestis, gays, bissexuais, transexuais, o que para um dos servidores seria inviável diante da falta de espaço criar um local *“para este povo”*, tampouco não se tinha como conceber um homem transexual, que

na opinião de outro entrevistado seria “*uma mulher alojada com outros homens*”. Contudo, em estudo de campo neste mesmo espaço destaco este recorte de um cotidiano da CPSF:

Na condução para cela do seguro, denominada 1 B, o preso, ali alojado, fica separado das celas do pátio por uma grade, para evitar o contato mais direto com presos do pátio na hipótese de agressão. Com o afastamento dos agentes penitenciários, os presos que são denominados “faxina” ou “frente”, se aproximaram daqueles que estavam no seguro e momentos depois se notou da base de segurança, **gritos de “gostosa”, brincadeiras de cunho sexual, que se dirigia ao preso homossexual**. Nesse momento, um agente chamou a “faxina”, **alertando para não ocorrer estupro na unidade, quando o preso homossexual fosse para o pátio; caso contrário, o interno ficaria no seguro ou seria transferido para outro presídio**. Em resposta a este alerta do servidor prisional, os presos que compõem a “faxina”, informaram que não precisava se preocupar, pois a gritaria era só brincadeira, “porque não tinha **viado** na cadeia para comer o novato”, e que também tal ato, o estupro, não era aceito pelos internos [grifo nosso] (PEIXINHO, 2014, p. 83).

Esta realidade presenciada na pesquisa remete a conclusão de que o preso homossexual no contexto ora trazido só teria a opção de ficar em isolamento em caso de alguma violência ou se submeter ao tratamento vexatório de agressão moral e submissão a esta. É o que se pode caracterizar como violência homofóbica, ou seja, agressões ou “[...] crimes cometidos contra homossexuais – ou contra pessoas de conduta afetiva ou sexual vista como preconceito [...]” (SILVA JUNIOR, 2012, p. 109). Interessante é perceber que uma suposta “homossexualidade transitória”, como a de um interno que prestou favores sexuais em troca de drogas demanda a mesma reação homofóbica.

Dia 16/12/2012 – Ocorrência 349/2012. 2.2 Às onze horas deste dia, no momento em que estavam sendo realizadas as visitas familiares, houve o flagrante ocorrido no momento da revista pessoal de uma visitante, em que foi encontrado um aparelho de celular de marca Samsung, dentro do aparelho genital da visitante. Identificado o interno, este foi conduzido a 22ª Delegacia Policial, como também, informou que a visitante estava levando o celular para pagamento de uma dívida de drogas que este houvera contraído. Tal interno é conhecido pelos agentes pelas suas ações que tem causado problemas dentro do pavilhão B, tal como o furto de objetos de outros presos para venda dentro da prisão. Fato este, que quando foi descoberto pela “frente” do B, gerou por consequência o espancamento deste preso e o seu alojamento na cela do seguro. Contudo, este interno foi aceito novamente no convívio do pátio e, tempos depois, **passou a ser motivo de gozação por ter supostamente praticado sexo oral em troca de pedras de crack**.

Segundo um preso, “farda azul”, que fazia parte do pavilhão B, tal fato foi, inclusive, filmado pelo celular e mostrado a sua antiga companheira, motivo este que culminou com a separação desta e a não mais realização de visitas, até o cadastramento desta visitante, ora flagranteada, que se suspeita ser tal visitante, em verdade, cadastrada em nome deste interno, somente para passar celular para o pátio B, visitar outro interno ou de fato pagar a dívida de drogas do interno [grifo nosso] (PEIXINHO, 2014, p. 129).

As dinâmicas várias que envolvem a vida na prisão não somente impõe a criação de um espaço próprio de convivência para gay’s, bissexuais, travestis e transgêneros, mas requer uma outra mirada do cárcere com vista aos Direitos Fundamentais em termos de capacitação de servidores e adequação estrutural, e tal realidade se alinha a outro quadro do racismo religiosa.

4. RAÇA, RACISMO, E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA PRISÃO

O critério de classificação dos indivíduos em hierarquias com base em caracteres fenotípicos e biológicos origina-se nas Américas a partir de uma nova etapa produtiva da humanidade, , quando “achadores” europeus sedimentaram a crença na suposta inferiorização do outro o elemento estruturante para resignificada forma de escravização, que nega status de pessoa aos dominados, ao denominá-los de seres sem almas, e que por tal realidade tinham que se submeter ao poder do “conquistador europeu”. “A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras” (QUIJANO, 2005). Não há, portanto, como cindir da análise do conceito de raça os influxos entre capitalismo, exploração da mão-de-obra e “achamento” de terras que se batizaram de América.

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário

das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2005).

Raça pelo viés conceitual sociológico refere-se a identidades sociais assumidas indivíduos diante das relações culturais, expressões fenotípicas que remetem a qualquer representação de pertencimento étnico a um grupo político ou social, ou a espaços (PINHO e SANSONE, 2008).

A partir desta noção moderna de raça construída, se erigiu práticas de restrições, submissões, exploração do trabalho, proibições de manifestação das formas de ser e expressão de grupos ou indivíduos, pautados na crença de uma inferiorização de uma subespécie de indivíduos. No Brasil o discurso antropológico de Raimundo Nina Rodrigues defendia abertamente um tratamento penal diferenciado aos negros e indígenas, reputada a crença pseudocientífica de que tais indivíduos eram dominados por instintos selvagens e primitivos que os inclinavam irremediavelmente as condutas desviantes ligadas à sexualidade desregrada, cometimento de crimes, preguiça e pouco apego ao trabalho.

O estudo das raças inferiores tem fornecido à ciência exemplos bem observados dessa incapacidade orgânica, cerebral. A resistência oposta por ela é quase invencível, mantendo-se latente mesmo naqueles casos em que o sucesso pareceu mais completo.

[...]

Qualquer que seja a reserva com que tenhamos de aceitar narrações desta natureza, pois vemos o Dr. Letourneau afirmar, sob a informação de Peschel, o caso inexato de um botocudo doutorado em medicina por esta faculdade, e que, num momento dado, abandonou tudo para voltar às selvas, sempre é indiscutível que nelas se contém muita verdade.

Conhece-se bem no Brasil quanto é forte a influência ancestral nos indígenas e a facilidade com que os já reputados civilizados voltam à vida de selvagem. Pessoalmente conheço fatos desta espécie, ocorridos no Estado do Maranhão, onde a cargo de pessoa de minha família está a direção de uma das colônias dos indígenas soi-disant civilizados (RODRIGUES, 2011, p. 7-8).

Para Almeida (2018, p. 25) o racismo:

[...] é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam.

Assim, o racismo assim como prática desta hierarquização se assenta nas práticas usuais de convivências, abrigado em um sentimento anômico que normaliza, inclusive inconscientemente, ações racistas ínsitas e não identificadas na substância das relações sociais. É o tipo de racismo residente nas estruturas profundas da sociedade, que se serve dos aparelhos de cultura para se sedimentar. Exclui assim qualquer imputação de responsabilidade por ações discriminatórias estatais ou realizadas pelos indivíduos, na medida em que o racismo estrutural encontra-se arraigado como prática de exclusão e menoscabo étnico (ALMEIDA, 2018).

O fato de parte expressiva da sociedade considerar ofensas raciais como 'piadas', como parte de um suposto espírito irreverente que grassa na cultura popular em virtude da democracia racial, é o tipo de argumento necessário para que o judiciário e o sistema de justiça em geral resista em reconhecer casos de racismo, e que se considerem *racionalmente neutros* [grifos no original] (ALMEIDA 2018, p. 59).

A representação historicamente construída dos indivíduos é a grande tributária da cauterização do racismo estrutural e da imagem representada do ameríndio e do africano. Nesse quesito, Achile Mbembe (2014) afirma que ser negro tem uma relação íntima com a remissão geográfica ao continente africano, pois a construção cultural do imaginário do negro está vinculada com as representações mentais que se faz sobre África, seja em que parte do mundo o indivíduo esteja, por conta da diáspora forçada pelo processo de escravização. A africanidade como elemento identificador dentro de uma miríade de representações étnicas, lingüísticas e cultural, remete a memória histórica, corpórea e rítmica definidora desta identidade do ser negro e a origem africana. Mbembe (2014) questiona o que “devemos entender por ser negro?” a partir da imagem construída em uma “ganga de disparates e alucinações” do etnocentrismo europeu do século XIX em que aspectos primitivos, depreciativos próximos a selvageria instintiva do seres irracionais,

que caracteriza os indivíduos da cor preta por serem “dominados pela alegria e abandonados pela inteligência”. Há um processo cultural de desumanização, um “protótipo do sujeito envenenado ou carbonizado” reduzido artificialmente a sujeição utilitária que o encara como coisa, semovente, ou recurso natural de onde se pode extrair o máximo de bens para produtividade capitalista, e que ao mesmo tempo é uma imagem de opróbrio que se devem guardar os limites de contatos com esta “espécie” de rês bípede ou forma de mineral vivo carbonizado.

Produz-se o negro, isto é, de acordo com o que nos preocupa ao longo deste livro, o sujeito de raça, ou ainda a própria figura daquele que se deve manter uma certa distância – de que podemos desembaraçar-nos quando aquilo deixar de ser útil (MBEMBE, 2014, p. 78).

Devota-se aos movimentos europeus de vanguarda e uma nova mirada estética sobre a cultura em África, uma latente reconstrução semântica do substantivo “negro”, já no início do século XX, em reconhecimento de existência produtiva, sócio-cultural de organizações políticas e um arquétipo artístico que credenciava uma singular distinção e diversidade no solo africano. Porém, Mbembe (2014) aponta sentidos equivocados nos sentidos aplicados à África e ao negro, na concepção antropológica da existência de hierarquias entre os grupos sociais, em que selvagens ou grupos primitivos viveria herméticos a trocas culturais e ao processo evolucionar das sociedades humanas. “A raça branca seria a única a possuir vontade e capacidade de construir um percurso histórico. A raça negra, especificamente não teria nem vida, nem energia própria” (MBEMBE, 2014, p.81). Assim, apesar de um aparente abandono a ideia utilitarista do negro mineral vivo ou semovente sem alma, a percepção estética das vanguardas artísticas europeias e anarquistas fundamentam a robustez da expressão artística negra no primitivismo selvagem, irracionalismo e demais degenerescências.

Fanon (1983) enfatiza esta relação racista no julgamento infantilizado do negro antilhano pela metrópole francesa, exemplificado em expressões como *petit-nègre* (negrinho), e pelos recursos dos negros antilhanos para melhor se

comunicar e assim se aproximar da cultura francesa como estratégia para reduzir desqualificações, pois “aquele que se exprime bem, que possui o domínio da língua, é muito temido; é preciso tomar cuidado com ele, é um quase-branco”. Estas narrações traçam como uma cultura do povo negro antilhano é associada à selvageria, em que a humanidade corresponde ao europeu arquétipo francês.

A imagem depreciativa da África dos africanos e dos descendentes escamoteia toda uma história viva de impérios e civilizações, pois a industrial cultural constrói um conjunto de signos que remetem a guerras, pauperização, fome, barbáries e atraso cultural, quando por sua vez o continente africano foi berço da humanidade exatamente no Vale da Grande Fenda, local que abrange a Tanzânia, Quênia e a Etiópia, onde foram encontrados os primeiros vestígios de presença humana (MUNANGA, 2009).

Nas Américas o embaquecimento da população foi uma política de genocídio da população negra, que alcançou sucesso, em termos de extermínio físico em massa da população, sobretudo no cone sul, em solo argentino (LOPEZ, 2009). No Brasil, tal política creditava ao grande contingente de negros e indígenas o entrave para desenvolvimento civilizacional brasileiro. As leis de incentivo a imigração de europeus para o Brasil foi para Abdias do Nascimento (1978) maior proposta de erradicação da população negra. “Durante os tempos de escravidão, esta política de embranquecer a população estruturava-se de forma a limitar de qualquer forma o crescimento da população negra” (NASCIMENTO, 1978, p. 70). Assim, quando a sociedade política estado agrega na sua práxis burocrática as emanções culturais do racismo, este se mostra em sua face institucional, seja pela substituição étnica da força de trabalho como política pública, pela seletividade racial das agências punitivas, ou ainda pela má prestação de serviços públicos às minorias raciais. O sistema prisional, por exemplo, é o local onde se verifica potencializado o processo de encarceramento racial brasileiro, política criminal denunciada por Wacquant (2007) também como práxis punitiva nos Estados Unidos.

Todas estas construções do racismo compreendem ainda a incorporação de um discurso de associação das religiões praticadas pelos africanos e indígenas aos símbolos negativos ou representações demoníacas. O professor Luis Nicolau Parés (2006) aponta que no contexto do século XIX o

Candomblé da Nação Jeje foi responsável pela organização e consolidação deste culto religioso na Bahia, por conta das trocas comerciais entre a Baía de Todos os Santos, principalmente com exportação do fumo cultivado no Recôncavo baiano, e o comércio de seres humanos oriundos da Costa da Mina, em África (especificamente do reino de Alada, dos portos de Ofra e Jakin), e nesse quadro, acrescenta-se ainda as relações da elite da sociedade baiana com a religião de matriz africana, em que alguns homens de prestígio social eram constituídos Ogãs, como estratégia política de proteção aos terreiros de Candomblé na Bahia e à perseguição policial⁶. O grupo étnico responsável pela constituição na Bahia pelo Candomblé Jeje era os “gbe⁷ falantes”, também conhecidos como “ardra, mina⁸ e jeje”, que aportaram em terras baianas no século XVIII. Contudo, nas últimas décadas do século XIX observa-se sobreposição da influência da matriz loruba nos cultos de Candomblé na Bahia.

Nesse ponto o racismo tem uma peculiaridade: o ataque a religiosidade afro-brasileira no espaço da prisão, cujas raízes estão na construção colonial da intolerância religiosa. A idéia de raça foi forjada dentro de uma conjunção de fatores econômicos de expansão do capitalismo mercantilista ultramarino, associados a uma classificação com base nos fenótipos dos “*índios, negros e mestiços*” com a finalidade na definição de uma estrutura hierárquica entre indivíduos que legitimasse a exploração da mão-de-obra a partir da servidão e sistemática escravização transatlântica, “[...] os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial” (QUINJANO, 2005). Esta

⁶ “A postura n.º 59, de 27 de fevereiro de 1857, proibia os batuques, as danças e as reuniões de escravos, em qualquer lugar e hora, sob pena de oito dias de prisão”.

⁷ Segundo Júnior_O vocábulo “gbè” (pronuncia-se “bê”) significa “língua” na maioria das 51 línguas dessa região. Ainda que não seja um termo de auto-identificação, esse vocábulo não privilegia um grupo em detrimento de outros.

⁸ O termo mina, por sua vez, servia como uma espécie de “guarda chuva” étnico englobando os africanos oriundos da Costa da Mina, termo português que define, grosso modo, as antigas costas do Ouro e dos Escravos. No caso baiano, veremos a seguir, a maioria esmagadora dos minas na Bahia setecentista era oriundo da área gbè, mas certamente alguns africanos escravizados da Costa do Ouro podem ter terminado a travessia atlântica na Bahia, via negreiros baianos que tocavam o litoral da Costa do Ouro ao longo do século XVIII. p.9 Carlos da Silva Jr.

hierarquização racial ocorreu também com a identidade cultural, como a musicalidade, religião e estética.

O sistema penitenciário baiano é majoritariamente formado por presos do sexo masculino e afrodescendente, muito similar aos dados que se tem do século XIX, guardada a devida proporção acerca do quantitativo carcerário daquela época comparada aos atuais. As atividades de reintegração social que envolve a assistência religiosa são encampadas pela Pastoral Carcerária, igrejas evangélicas neopentecostais e nenhum registro de outras denominações, principalmente as de matriz africana.

Numa cidade negra como Salvador e também a região que abrange o recôncavo baiano tem-se uma forte presença da cultura afro-religiosa expressa no cotidiano dos indivíduos. Por consequência há de se esperar a mesma presença na prisão, principalmente na assistência religiosa, mas não é o que se verifica, pelo menos na Colônia Penal de Simões Filho, local em que foram observadas estas atividades.

Os trabalhos religiosos realizados pelas denominações evangélicas pentecostais na CPSF ocorrem nas quartas-feiras, com diversas atividades, desde cultos religiosos, como também celebrações festivas em dias comemorativos. Nas atividades doutrinárias de cunho religioso na CPSF a obra “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?”⁹ do Bispo Edir Macedo, distribuída aos internos, chama a atenção pela veiculação de idéias depreciativas sobre as religiões de matriz afro: Umbanda e Candomblé.

⁹ Trechos do “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?” em que divindades do Candomblé e da Umbanda são equiparadas ao Demônio do cristianismo como símbolo negativo, uma expressão do racismo religioso: “No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. [...] No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os “espíritos desencarnados” ou “espíritos menores” (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.) para os representar, e a estes obedecem e fazem os seus sacrifícios e obrigações. Na quimbanda, os deuses são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou o marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc.”.

“Na Bahia, a Procuradoria Estadual enviou à Procuradoria da República um pedido para retirar de circulação o livro por considerar seu caráter ofensivo às religiões afro-brasileiras” (SILVA, 2007).

Segundo um dos agentes penitenciário, sobre a prática religiosa da Umbanda e Candomblé: *“Eu até respeito as pessoas do candomblé, mas tem condições de fazer aqueles trabalhos aqui, fora que muita gente pode ficar impressionado” [...] mas acho chamar de demônio, por que todos tem direito*”.

Este tipo de racismo se notabiliza associação de elementos negativos da religião cristã ao Candomblé e Umbanda, como também pela apropriação cultural¹⁰ ao passo que nega ou olvida a origem étnica de símbolos e representações religiosas, ao utilizar representações próprias das religiões afro-brasileiras, como o “banho de descarrego”. Exemplo disso também é “bolinho de Jesus”¹¹ ou verdadeiramente o “Acarajé”, a comida de Yansã, Orixá feminino. Alguns evangélicos rebatizaram esta comida sagrada do Candomblé para negar as origens africanas deste alimento, em uma motivação pautada pela intolerância e racismo religioso.

Assim, como demonstrado às expressões de racismo construídas são múltiplas e suas raízes históricas, compromisso de uma releitura crítica e historiográfica impõe um ininterrupto combate, e promoção de uma educação antirracista e humanista e efetividade do direito fundamental a liberdade religiosa.

¹⁰ Também esta realidade – a apropriação cultural – não se restringe ao Brasil, pois a comunidade mexicana de Sant-Maria Tlahuitoltepec teve o seu tradicional bordado, comercializado e utilizado pela grife francesa Isabel Marant, sem qualquer referência a sua origem mexicana, apesar de mais de meio século de existência e fabricação desta indumentária por aquela comunidade. Caso semelhante, foram os coletes do vilarejo romeno de Beiuș e a grife francesa Dior que vendeu cada peça “... por 30 mil euros, mas as artesãs que produzem casacos do tipo há mais de cem anos não foram sequer citadas pela marca”. O tão polêmico uso do turbante por mulheres brancas é também alvo de contestação. A origem deste envoltório está nos panos de cabeça, chamado de torço ou “gèle”, utilizadas pelas mulheres yourubanas no Candomblé de Nação Ketu, mas não se restringe a esta linha candomblecista, pois há o uso em outras nações, como a Angola e Gege, e na Umbanda também; representa, ainda, pela forma de arrumação do “gèle”, o tempo de iniciação na religião e o Orixá ao qual o adepto é “filho”. A incorporação do turbante como peça de vestuário, vazia de significado étnico e religioso, torna-se problemático por reforçar concepções racistas ao negar ou invisibilizar a africanidade e afirmação política da negritude nesta indumentária.

¹¹ Baianas evangélicas rebatizam o acarajé de “bolinho de Jesus”. Disponível em: <https://noticias.gospelprime.com.br/evangelicas-acaraje-bolinho-de-jesus/>.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve trabalho sobre o Direito Fundamental a liberdade de orientação sexual e religiosa no cárcere baiano, tendo a CPSF como espaço de observação, destaca a existência do racismo religioso e lgbtfobia constituído pela atuação de grupos religiosos neopentecostais, pela percepção heteronormativa de internos e servidores prisionais.

O fato de se ter um grande quantitativo de negros encarcerados nas prisões na Bahia, descendentes de uma população africana trazida escravizada para o Brasil e responsável pela construção e constituição do Candomblé são fatores a ser considerados nas políticas públicas de combate ao racismo e a intolerância religiosa, diante de uma população em vulnerabilidade no acesso a Direitos Humanos Fundamentais e assediados por grupos que difundem por alguns meios a idéia de depreciação e demonização da fé nas religiões de matriz afro: Candomblé e a Umbanda.

O direito ao chamamento nominal pelo nome social, o acompanhamento psicológico as pessoas transexuais entre outros aspectos jurídicos trazidos pela Resolução Conjunta nº 1, de 15 de abril de 2014, não apresentou efetividade na CPSF, enquanto espaço pesquisado.

A autopicabilidade do Direito Fundamental de primeira dimensão, a liberdade religiosa e de orientação sexual, não é algo que se materialize nos cárceres baianos por algumas razões, dentre elas, a estrutura arquitetônica que não favorece ao pleno exercício de culto religioso, que envolve recolhimentos, possessões espirituais, “resguardos” próprios dos ritos sacramentais, tampouco a previsão de espaços próprios de convivência para pessoas de orientação sexual como transexuais, travestis, por exemplo; a fomentação de uma cultura expressa e latente de intolerância a tais religiões por serem coisas do “demônio”, como também das múltiplas formas de expressar a sexualidade, o que se evidencia pela ausência de ações estatais nestes quesitos.

Neste trabalho se evidenciou uma realidade percebida em unidade prisional de regime semi-aberto do estado da Bahia, que encontra similar correspondência com outros espaços em que se ocorre o racismo religioso, como em comunidades de bairros populares, cuja ação de traficantes tem inviabilizado o exercício de tal direito. Ademais, tal recurso a aculturação e aniquilação às culturas africanas e indígenas e repressão a sexualidade é um lugar comum nas atuações ditas missionárias. Impõem-se ao estado laico e social-liberal brasileiro a atuação no sentido de eliminação e diminuição dos efeitos do racismo religioso a atuações depreciativas de outras entidades religiosas aos direitos de liberdade religiosa e sexual.

REFERÊNCIAS

ACHILLE, Mbembe. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

AGUIRRE, Carlos. **The criminals of lima and their worlds: The Prison Experience, 1850-1935**. London: Duke university press, 2005.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal**. Introdução à sociologia do direito penal. Trad.e Juarez Cirino dos Santos. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002. v.1.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 19ª Edição, São Paulo: Editora Malheiros, 2006.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

LOPES, Laura Cecilia. Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentado a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Orientação Profa. Dra. Denise Fagundes Jardim. Ano de Obtenção: 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações**. São Paulo: Global, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PARÉS, Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2006.

PEIXINHO, Franklim da Silva. Drogas e sociedade carcerária no sistema prisional baiano: Um estudo das condições para implantação do programa de redução de danos a partir da análise da Colônia Penal de Simões Filho – Bahia. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Profissional em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. Orientador: Prof. Dr. Herbert Toledo Martins, 2014.

PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio, (org.). Raça: novas perspectivas antropológicas. 2 ed. rev. Salvador : Associação Brasileira de Antropologia : EDUFBA, 2008. Cor e raça Raça, cor e outros conceitos analíticos Antonio Sérgio Alfredo Guimarães.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/h53wj/pdf/rodrigues-9788579820755.pdf>. Acesso em: 12. out. 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e Religiões Afrobrasileiras: Significados do Ataque aos Símbolos da Herança Religiosa Africana no Brasil Contemporâneo. MANA 13(1): 207-236, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n1/a08v13n1.pdf>. Acesso em: 12. out. 2018.

SOUZA, Tedson. Fazer Banheiro?: a dinâmica das interações homoeróticas nos sanitários públicos de Salvador, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais apresentado a Universidade Federal da Bahia. Prof Orientador: Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae. Ano de Obtenção: 2012.

ILVA JÚNIOR, Enézio de Deus. **Assassinatos de Homossexuais e Travestis: Retratos da Violência Homo(trans)fóbica**. Curitiba: Instituto Memória, 2012.

WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres**: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos [A onda punitiva]. Tradução de Sérgio Lamarão. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007. v. 6.